

KATA PENGANTAR

REKTOR UIN SUNAN AMPEL

Merujuk pada PP 55 tahun 2007 dan Kepmendiknas No 16 tahun 2007, Kepmendiknas No. 232/U/2000 tentang Penyusunan Kurikulum Pendidikan Tinggi dan Penilaian Hasil Belajar Mahasiswa; Kepmendiknas No. 045/U/2002 tentang Kurikulum Inti Pendidikan Tinggi; dan KMA No. 353 Tahun 2004 tentang Pedoman Penyusunan Kurikulum Pendidikan Tinggi, IAIN Sunan Ampel akan menerbitkan buku perkuliahan sebagai upaya pengembangan kurikulum dan peningkatan profesionalitas dosen.

Untuk mewujudkan penerbitan buku perkuliahan yang berkualitas, IAIN Sunan Ampel bekerjasama dengan *Government of Indonesia (GoI)* dan *Islamic Development Bank (IDB)* telah menyelenggarakan *Workshop on Writing Textbooks for Specialization Courses* dan *Workshop on Writing Textbooks for vocational Courses* bagi dosen IAIN Sunan Ampel, sehingga masing-masing dosen dapat mewujudkan karya ilmiah yang dibutuhkan oleh para mahasiswa-mahasiswinya.

Buku perkuliahan yang berjudul **Hermeneutika II** ini merupakan salah satu di antara buku-buku yang disusun oleh para dosen pengampu mata kuliah program S-1 program studi Filsafat Agama Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel sebagai panduan pelaksanaan perkuliahan selama satu semester. Dengan terbitnya buku ini diharapkan perkuliahan dapat berjalan secara aktif, efektif, kontekstual dan menyenangkan, sehingga dapat meningkatkan kualitas lulusan mahasiswa UIN Sunan Ampel.

Kepada *Government of Indonesia* (GoI) dan *Islamic Development Bank* (IDB) yang telah memberi *support* atas terbitnya buku ini, tim fasilitator dan penulis yang telah berupaya keras dalam mewujudkan penerbitan buku ini, kami sampaikan terima kasih. Semoga buku perkuliahan ini bermanfaat bagi perkembangan kebudayaan akademik di IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Rektor
IAIN Sunan Ampel Surabaya

Prof. Dr. H. Abd. A'la, M.Ag.

KATA PENGANTAR

Rasa syuku kami haturkan kepada Allah Swt. Berkat karunia-Nya, buku perkuliahan Hermeneutika II ini bisa hadir sebagai salah satu kontribusi kecil terhadap pengayaan literatur perkuliahan, khususnya di Prodi Filsafat Agama Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya.

Buku perkuliahan ini disusun sebagai salah satu sarana pembelajaran pada mata kuliah Hermeneutika II. Secara rinci buku ini merupakan kelanjutan dari mata kuliah Hermeneutika I, di mana dalam materi tersebut difokuskan pada khazanah teoretis tentang mazhab-mazhab hermeneutika di Barat. Selanjutnya, proses transferensi keilmuan hermeneutis itu—langsung maupun tidak langsung—banyak mempengaruhi khazanah pemikiran Muslim kontemporer di dunia Islam yang menjadikan hermeneutika sebagai *tool of analysis* dalam memahami teks-teks suci. Adapun paket-paket yang akan diketengahkan dalam perkuliahan antara lain: selang pandang mazhab hermeneutika Barat, yang dilanjutkan dengan teori dan aplikasi teori hermeneutika dalam membaca teks-teks keagamaan. Dalam hal ini penulis akan mengurai secara singkat teori hermeneutika Muslim kontemporer seperti Muhammad Shahjir, Nasr Hamid Abu Zayd, Fazlur Rahman, dan beberapa produk hermeneutika Muslim lain.

Akhirnya, penulis ucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada Dr. Chafid Wahyudi, M.Fil.I dan semua pihak yang telah turut membantu dan berpartisipasi demi tersusunnya buku perkuliahan Hermeneutika II, khususnya pihak UIN Sunan Ampel Surabaya dan IDB. Kritik konstruktif dan saran kami tunggu guna penyempurnaan buku ini.

Terima Kasih.

Penulis

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN

Halaman Judul

Kata Pengantar Rektor

Prakata

Pedoman Transliterasi (vi)

Daftar Isi (vii)

Satuan Acara Perkuliahan (viii – xii)

ISI PAKET

Paket 1—Konsep Dasar Hermeneutika

Paket 2—Hermeneutika al-Qur'ân Nasîḥ Hâmid Abû Zayd

Paket 3—Hermeneutika al-Qur'ân Ḥasan Ḥanafî

Paket 4—Hermeneutika al-Qur'ân Fazlur Rahman

Paket 5—Hermeneutika al-Qur'ân Muḥammad Shahrjūr

Paket 6—Hermeneutika al-Qur’ân Muḥammad Arkûn

Paket 7—Hermeneutika al-Qur'ân Khaled Abou el-Fadl

Paket 8—Hermeneutika al-Qur'ân Jamâl al-Bannâ

Paket 9—Hermeneutika al-Qur’ân Amina Wadud

Paket 10—Hermeneutika Hādīth Muḥammad al-Ghazālī

Paket 11—Hermeneutika Ḥadīth Jamāl al-Bannā

PENUTUP

Sistem Evaluasi dan Penilaian

Daftar Pustaka

CV Penulis

SATUAN ACARA PERKULIAHAN

1. Identitas

Nama Mata kuliah : **Sosiologi Agama**
Jurusan : Aqidah Filsafat
Bobot : 2 sks
Waktu : 2 x 50 menit/ Pertemuan
Kelompok Matakuliah : MKKB

2. Deskripsi

Mata kuliah Sosiologi Agama merupakan salah satu komponen ***kompetensi pendukung*** dan merupakan salah satu usaha untuk memperkuat kompetensi utama. Tujuan pembelajaran mata kuliah ini adalah memperoleh pengetahuan dan pemahaman mengenai konsep-konsep dasar sosiologi agama. Mata kuliah ini merupakan mata kuliah kompetensi pendukung yang harus diikuti oleh seluruh mahasiswa jurusan Aqidah Filsafat. Mata kuliah ini merupakan mata kuliah mandiri yang memiliki integrasi dan interkoneksi dengan mata kuliah Sosiologi dan Praktikum Konsultan di mana keduanya juga memiliki urgensi untuk memberikan solusi-solusi sosial.

3. Urgensi

Mata kuliah ini memiliki urgensi yaitu membuka *horizon* pemikiran mahasiswa terhadap fenomena-fenomena sosial-keagamaan dan membekali mahasiswa dengan kemampuan membaca serta menganalisa fenomena-fenomena tersebut dari sudut pandang sosiologi. Selain itu, melalui mata kuliah ini mahasiswa diharapkan mampu bersikap kritis-solutif terhadap berbagai problem sosial-keagamaan.

4. Kompetensi Dasar, Indikator, dan Materi

No	KD	Indikator	Materi
1	Kemampuan memahami pengertian, sejarah, urgensi, hakikat, dan obyek kajian Sosiologi Agama	Mahasiswa mampu: 1) menjelaskan pengertian dan sejarah Sosiologi Agama; 2) menjelaskan urgensi dan hakikat Sosiologi Agama; 3) menjelaskan obyek kajian Sosiologi Agama.	Sosiologi Agama: 1) pengertian dan sejarah; 2) urgensi dan hakikat; 3) obyek kajian.
2	Kemampuan memahami teori E. B. Tylor dan J. G. Frazer tentang "animisme" dan "magi" dan Émile Durkheim tentang "masyarakat sebagai sesuatu yang sakral" Kemampuan memahami teori Karl Marx tentang "agama sebagai alienasi dan candu" dan Clifford Geertz tentang "agama	Mahasiswa mampu: 1) menjelaskan dan menganalisa teori-teori mengenai asal-usul agama yang dikemukakan oleh E. B. Tylor dan J. G. Frazer tentang "animisme" dan "magi"; 2) menjelaskan dan menganalisa teori Émile Durkheim tentang "masyarakat sebagai sesuatu yang sakral"	Teori tentang Agama [1]: 1) E. B. Tylor dan J. G. Frazer tentang "animisme" dan "magi" 2) Émile Durkheim tentang "masyarakat sebagai sesuatu yang sakral"
3		Mahasiswa mampu: 1) menjelaskan dan menganalisa pemikiran Karl Marx tentang	Teori tentang Agama [2]: 1) Karl Marx tentang "agama sebagai alienasi dan candu" serta 2) Clifford Geertz tentang "agama

	sebagai sistem budaya”	”agama sebagai alienasi dan candu” 2) menjelaskan dan menganalisa teori Clifford Geertz tentang “agama sebagai sistem budaya”	sebagai sistem budaya”
4	Kemampuan memahami teori fungsional.	Mahasiswa mampu menjelaskan teori fungsional dalam studi sosial-keagamaan serta mengaplikasikan dalam menganalisa fenomena sosial-keagamaan	Teori sosial dalam studi sosial-keagamaan [1]: Teori fungsional
5	Kemampuan memahami teori konflik.	Mahasiswa mampu menjelaskan teori konflik dalam studi sosial-keagamaan serta mengaplikasikan dalam menganalisa fenomena sosial-keagamaan	Teori sosial dalam studi sosial-keagamaan [2]: Teori konflik
6	Kemampuan memahami teori interaksionisme simbolik	Mahasiswa mampu menjelaskan teori interaksionisme simbolik dalam studi sosial-keagamaan serta mengaplikasikan dalam menganalisa fenomena sosial-keagamaan	Teori sosial dalam studi sosial-keagamaan [3]: Teori interaksionisme simbolik
7	Kemampuan memahami pengertian, proses pembentukan, dan peran lembaga sosial dalam masyarakat	Mahasiswa mampu menjelaskan: 1) pengertian lembaga sosial-keagamaan; 2) proses pembentukan 3) peranan lembaga sosial-keagamaan dalam masyarakat	Lembaga sosial-keagamaan: 1) pengertian; 2) proses pembentukan 3) peran
8	Kemampuan memahami <i>civil religion</i> (agama sipil).	Mahasiswa mampu menjelaskan: 1) sejarah kemunculan agama sipil; 2) tipologi agama; 3) aktualisasi agama sipil di Indonesia.	<i>Civil religion</i> (agama sipil): 1) sejarah kemunculan; 2) tipologi agama; 3) aktualisasinya di Indonesia.
9	Kemampuan memahami konversi agama.	Mahasiswa mampu menjelaskan: 1) pengertian konversi agama; 2) jenis konversi agama; 3) faktor penyebab konversi agama menurut beberapa perspektif; 4) tahap konversi agama.	Konversi agama: 1) pengertian; 2) jenis; 3) faktor penyebab dalam berbagai perspektif; 4) tahap.
10		Mahasiswa mampu	Agama sebagai sumber integrasi dan

Dengan merumuskan hermeneutika sebagai “hermeneutika umum”, Schleiermacher untuk pertama kalinya memahami hermeneutika sebagai studi atas pemahaman itu sendiri. Hermeneutika semacam ini merupakan semacam sintesa antara tafsir Kitab Suci dan Filologi.³⁰

Adalah Wilhelm Dilthey, seorang penulis biografi Schleiermacher dan salah satu pemikir filsafat besar pada akhir abad ke-19 yang digelisahkan ketiadaan metode yang tepat bagi ilmu-ilmu kemanusiaan. Karenanya, ia berpendapat bahwa hermeneutika adalah inti disiplin yang dapat melayani sebagai fondasi *geisteswissenschaften* (semua disiplin yang memfokuskan pada pemahaman seni, aksi, dan tulisan manusia).

5. Hermeneutika sebagai Fenomenologi *Dasein* dan Pemahaman

Dalam konteks tersebut, hermeneutika tidaklah diartikan sebagai ilmu ataupun aturan tentang penafsiran teks, atau sebagai metodologi ilmu-ilmu kemanusiaan, tetapi sebagai eksplisitasi eksistensi manusia itu sendiri. Heidegger berpendapat bahwa “penafsiran” dan “pemahaman” merupakan modus mengada manusia. Dengan demikian, hermeneutika *Dasein* dari Heidegger, berupaya merumuskan ontologi dari pengertian, juga merupakan hermeneutika. Ia merumuskan metode khusus hermeneutika untuk menafsirkan *Dasein* secara fenomenologis. Dengan begitu hermeneutika *Dasein* Heidegger melengkapi, khususnya sejauh ia mempresentasikan ontologi pemahaman, juga dipandang sebagai hermeneutika. Penelitiannya adalah hermeneutika baik isi sekaligus metode.

³⁰ Ibid., 45.

[illegible]

teks adalah sebuah realitas yang palsu, yang tidak ada. Teks-teks Freud sendiri adalah suatu benih untuk dibaca, diinterpretasi, dan menafsirkan. Bahkan untuk masa depan. Ia mau menafsirkan dalam bentuk keraguan dan ketidakpastian. Ia mau menemukan makna tersembunyi di balik banyak ber upaya menafsirkan bahasa. Freud, diajak untuk menafsirkan bahasa sesuatu yang sakral, ataupun melulu dicurigai.

ti pada satu titik definisi. Pencarian terhadap penafsir menjadi titik beda dari masing-masing teks inilah akan dijelaskan rumah besar atau daan rumusan hermeneutika. Terkait hal tersebut, *hermeneutics* mengklasifikasikan hermeneutika ke dalam *critical hermeneutics*), hermeneutika filsafat (*philosophical hermeneutics*).³⁷

Dengan kata lain, memahami makna secara hermeneutik, dalam hermeneutika teori ada dua jenis, yaitu tata bahasa (*grammatical*), yang kedua ada interpretasi (*interpretation*). Dalam *grammatical interpretation*, te

gilib.uinsbv.ac.id digilib.uinsbv.ac.id digilib.uinsbv.ac.id digi

8 7 6 5 4 3 2 1

Ringkasnya, dari Schleiermacher tentang hermeneutika teoretis ini adalah tentang penafsiran gramatikal yang bertitik tolak pada wacana umum tentang suatu bahasa, kebudayaan, bersamaan dengan penafsiran psikologis yang didasarkan pada subjektivitas pengarang.

Perbedaan kedua disiplin ilmu tersebut bersifat epistemologis, bukan ontologis. Secara epistemologis, Dilthey menganggap disiplin ilmu alam menggunakan penjelasan (*erklären*), yakni menjelaskan hukum alam menurut penyebabnya dengan menggunakan teori. Hal itu karena pengalaman terpisah dari teori. Sedangkan disiplin ilmu sosial-humaniora menggunakan pemahaman (*verstehen*), dengan tujuan untuk menemukan makna subjek karena dalam pemahaman, pengalaman dan pemahaman teoretis bercampur.⁴²

Sampai di sini, dari Diltthey dapat dikatakan bahwa pengarang tidak mempunyai otoritas atas makna teks, namun sejarahlah yang menentukan maknanya. Idealisme dan intensi pengarang direduksi menjadi refleksi atau dominasi kekuatan-kekuatan dalam sejarah yang menentukan penulisan teks. Istilah “seseorang adalah anak zamannya” mungkin tepat menggambarkan

⁴³ Hardiman, *Kritik Ideologi*, 184-185.

Kecurigaan terhadap heremeneutika sebagai sesuatu yang asing bagi pembacaan terhadap al-Qur'ân, meniscayakan sebetulnya penolakan terhadap heremeneutika sebagai perangkat metode penafsiran al-Qur'ân. Namun, terlepas dari pro-kontra, pilihan integrasi menjadi sebuah keniscayaan ketiga menengok ke belakang sejarah perjumpaan Islam dengan yang lain. Bagaimanapun upaya mengintegrasikan dan menyintesis kajian Islam dengan disiplin-disiplin ilmu-ilmu Barat bukanlah hal yang baru di dunia Islam. Integrasi dua atau lebih disiplin ilmu tersebut dilakukan dari masa ke masa dengan memperhatikan perkembangan ilmu yang ada. Pada abad ke-3 H./ke-9 M. kaum Mu'tazilah menggabungkan teologi Islam dengan filsafat Yunani yang pada saat itu menjadi *trendmark* dan dominan dalam kajian-kajian keagamaan, sosial dan sains. Abû al-Hudhayl al-'Allâf (w. 227/841), misalnya, menyintesis Atomismus Yunani dengan teologi Islam. Fakhr al-Dîn al-Râzî, seorang mufassir klasik, memasukkan temuan-temuan ilmiah pada masanya ke dalam kitab tafsirnya *Mafâtîh Jal-Ghayb* untuk menunjukkan kemukjizatan al-Qur'ân dalam bidang sains.⁶⁸ Dua contoh tersebut kiranya telah cukup untuk membuktikan bahwa penggabungan kajian Islam dengan satu atau lebih disiplin ilmu yang lain telah lama dipraktikkan oleh tokoh-tokoh Islam. Hasil dari sebuah sintesis ilmiah tentunya beragam dalam hal bentuk, kualitas maupun kuantitas. Keberagaman ini sangat mungkin disebabkan oleh banyak faktor, seperti struktur keilmuan masing-masing dan kualitas pemahan orang yang melakukan perpaduan tersebut.

Pengejawentahan paradigma ini memang perlu terus diintensifkan untuk mengembangkan disiplin-disiplin ilmu dalam kajian Islam dan untuk memperkecil—atau bahkan menghilangkan—dikotomi antara ilmu agama dan ilmu-ilmu Barat. Namun yang perlu dipikirkan adalah apa, mengapa dan bagaimana dua disiplin ilmu tertentu dapat dan seyogyanya dihubungkan, diselaraskan, dan diintegrasikan.

1. Secara terminologis, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang “seni menafsirkan”) dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah berbeda. Keduanya mengajarkan kepada kita bagaimana kita memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat.

⁷³ Sahiron Syamsuddin, *Integrasi Hermeneutika*, 10.

Dari sudut sosiologi pemikiran Arab kontemporer, perdebatan tentang problem interaksi dengan *turâth* cukup mendominasi upaya para pakar. Hanya saja, problematika *turâth* yang dilontarkan oleh Abû Zayd lebih spesifik lagi dengan mengilmiahkan studi teks al-Qur'an. Pertanyaan dasar di balik kajian-kajian Abû Zayd adalah bagaimana kita memahami teks dan bacaannya.

Dengan demikian, maka menurut Abû Zayd, metode analisis yang paling tepat untuk memahami al-Qur'ân sebagai teks yang tidak terpisahkan dari sistem bahasa yang berfungsi informatif dan komunikatif, adalah metode analisis bahasa (*minhâj al-taḥlîl al-lughawî*).

Abû Zayd mengatakan bahwa “Jika teks dalam konsep dasarnya sebagai wahyu yang berangkat dari batasan realitas, maka tak diragukan lagi bahwa dalam perkembangannya teks mau tidak mau memperhatikan realitas. Selagi ia diarahkan kepada realitas, maka teks harus memperhatikan syarat-syarat realitas manusia”.¹⁰ Ia juga berkata, “Fenomena wahyu bukanlah suatu yang transenden dan berbeda dari realitas atau telah melampaui hukum realitas. Justru

¹⁰ Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an*, 300.

wahyu adalah bagian dari konsep-konsep budaya serta berasal dari syarat dan ketentuan kebudayaan yang berlaku.”¹¹

2. Konsep Historisitas al-Qur'ân Menurut Abû Zayd

Historisitas adalah kajian tentang peristiwa-peristiwa dalam kaitannya dengan sejarah, yaitu teori yang menyatakan bahwa setiap kebenaran itu selalu berkembang maju bersama perputaran sejarah. Abû Zayd mengonfirmasi keniscayaan historisitas al-Qur'ân membuka pintu terhadap perkembangan dan perubahan konsep-konsep al-Qur'ân berupa sistem aqidah, hukum, dan kisah-kisah. Tidak ada yang tetap bagi unsur inti suatu teks karena al-Qur'ân adalah teks humanis-antropologis yang selalu berubah dan berkembang mengikuti perkembangan manusia. Dalam hal ini, Abû Zayd sangat jelas ingin menerapkan historisitas untuk makna dan hukum-hukum al-Qur'ân. Sehingga seluruh diktum kebenaran di dalam al-Qur'ân mulai dari prinsip pertama aqidah berupa iman kepada Tuhan hingga rincian syariat yang dikandungnya harus terus berkembang maju bersama perkembangan sejarah.¹²

Dalam wacana keislaman, sebagian besar sarjana Muslim sepakat bahwa al-Qur'ân adalah Firman Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad secara *lafẓi wa ma'nâ* (lafal dan makna) dengan perantara Jibril AS, terjaga dalam mushaf, kemudian disampaikan kepada para sahabat dan diwariskan dari generasi ke generasi secara mutawatir (*recurrence*) tanpa keraguan sedikit pun.¹³ Membacanya adalah ibadah, di dalamnya terkandung berbagai mukjizat, petunjuk dan ilmu pengetahuan. Sedangkan dalam dataran epistemologis (*epistemic level*), Abû Zayd yang menerapkan metode historis (*historical methodology*), baik dinyatakan secara eksplisit atau tidak, sebenarnya telah menolak sumber ketuhanan terhadap al-Qur'ân yang dianggap sebagai realitas holistik yang dihasilkan dari metodologi penelitian ilmu-ilmu sains. Pernyataan Abû Zayd bahwa al-Qur'ân adalah produk budaya, fenomena sejarah dan teks linguistik membawa pengertian bahwa al-Qur'ân dihasilkan secara kolektif dari serangkaian faktor politik, ekonomi dan sosial. Atau dengan kata lain, al-Qur'ân adalah hasil pengalaman individual yang diperoleh Nabi Muhammad dalam waktu dan tempat tertentu di mana latar sejarah saat itu mengambil peranan inti dalam mewarnai pemikiran Nabi dan bahasa sebagai perangkat ungkapan sejarah.

Sebagai pembaca yang menjadi hakim dalam memaknai teks, Abû Zayd menganjurkan untuk mengunci firman Tuhan dalam ruang dan waktu. Kemudian membatasi makna al-Qur'ân menurut zaman tertentu dalam sejarah. Dengan cara ini, pembaca teks dapat memahami teks secara ilmiah dan tidak terpasung, baik oleh pandangan dogmatis-sektarian (*mazhab minded*), permasalahan ideologis (iman-kufur), mistis, tabu (desakralisasi) maupun khurafat. Sebaliknya, dalam pandangan Abû Zayd, corak pendekatan ulama klasik dalam pembacaan teks, terikat dengan pendekatan *asbâb al-nuzûl* dan *naskh wa mansûkh* adalah terpasung dan tidak ilmiah.¹⁴ Sebab meskipun kedua pendekatan ini juga memperhatikan data empiris, namun pada kenyataannya data empiris yang ditampilkan tersebut masih diwarnai oleh peran Pencipta Teks. Dengan demikian, kecenderungan ulama klasik yang lebih memosisikan teks agama sebagai hakim daripada akal, dipandang sebagai corak pendekatan ideologis. Kecenderungan Abû Zayd yang lebih mengesampingkan Sang Pembuat Teks, kemudian menjadikan pembaca teks dengan segala kondisi sosial, politik dan budaya yang melatarbelakanginya, sebagai hakim yang menentukan arah pemaknaan teks, sebenarnya adalah bentuk pengutamaannya terhadap realitas lahiriyah. Sebab baginya, segala aktivitas berpikir yang selalu terbayang-bayangi oleh realitas

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Contoh ini bisa kita ambil dari wacana teologi Islam. Ketika pada umumnya teolog-teolog Sunni mempertahankan keabadian al-Qur'ân sebagai wahyu Tuhan, kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'ân tidaklah abadi. Pun demikian, mayoritas teolog Muslim berpendapat bahwa salah satu mukjizat al-Qur'ân adalah tidak bisa ditiru dari sudut gaya bahasanya begitu juga dari sudut isinya. Lihat Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden Brill Paperback, 1992), 48.

¹⁴ Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Rethinking the Qur'an: Towards A Humanistic Hermeneutics* (Utrecht: Humanistic University Press, 2004).

Agenda hermeneutika al-Qur'an ala Hānafi coba dibangun atas dua agenda besar, persoalan metodis atau teori penafsiran dan persoalan filosofis atau mata-teori penafsiran. Secara metodis, Hānafi menginisiasi beberapa langkah baru dalam memahami al-Qur'an dengan tumpuan utama pada dimensi liberasi dan otonomi al-Qur'an. Sementara untuk agenda filosofis, Hānafi telah bertindak sebagai *scrib*, kritikus, bahkan dekonstruktor terhadap teori lama yang dianggap sebagai kebenaran dalam metode penafsiran al-Qur'an. Dalam membangun hermeneutikanya, Hānafi menggunakan beberapa piranti besar, yaitu *ushul al-fiqh*, fenomenologi, marxis, dan hermeneutika itu sendiri. Dengan menggunakan empat elemen tersebut, Hānafi membangun sebuah teori hermeneutika yang mampu mewadahi gagasan pembebasan dalam Islam: tafsir revolusioner yang mumpuni menjadi landasan normatif-ideologis bagi umat Islam untuk menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan, *inside* maupun *outside*. Hānafi mengusung hermeneutika yang lebih bersifat praksis dan mampu menyelesaikan permasalahan-permasalahan kronis umat saat ini.¹³ Hānafi menggunakan diskursus *ushul al-fiqh* seumpama ketika ia menekankan makna tafsir yang mendunia, praktis, dan menyentuh permasalahan langsung yang dialami masyarakat dengan menjelaskan sebuah tanggung jawab tafsir, yaitu mengungkapkan eksistensi manusia—tidak melulu eksistensi teologis mengenai Tuhan—baik secara individu maupun sosial, dengan menjelaskan berbagai situasinya dalam kaitannya dengan orang lain dan alam.

Hermeneutika sebagai Aksiomatika

Sehubungan dengan kitab suci, hermeneutika akan menjadi semacam *mathesis universal*. Aksiomatisasi hermeneutika menurutnya, tidak membutuhkan perumusan matematis pada ilmu-ilmu tentang manusia, ia hanya perlu menyusun semua masalah yang dikemukakan oleh sebuah kitab suci dan mencoba menyelesaikannya dimuka “*in principil*” terakhir meletakkan masalah dengan penyelesaian secara bersama-sama dalam bentuk aksiomatis.¹⁷

¹² Ibid.

¹⁴ Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Quran Dr. Hassan Hanafi?*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), 8-18.

¹⁵ Hassan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Christianity, Judaism, and Islam* (Kairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1997), 2.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

Melaui Marxisme, Hasan Hanafi mengajak penafsir berangkat dari realitas dan menuju pada praktis, sebagai hermeneutika terapan. Ia mengklaim jika hermeneutika semacam ini berjalan dengan “fenomenologi dinamis”. Menurutnya dengan hermeneutika terapan dapat menciptakan perubahan, mentransformasikan penafsiran dari sekadar mendukung dogma (agama) menuju kepada gerakan revolusi (massa) dan dari tradisi ke modernisasi, inilah metode transformasi yang kemudian disebut sebagai tindakan “regresif-progesif”.²⁷

Hermeneutika bagi Hasan Hanafi tidak hanya memperbincangkan tentang teknik penafsiran sebagaimana hermeneutika metodis, dan hakikat peristiwa penafsiran dalam hermeneutika filosofis, akan tetapi juga memperbincangkan dimensi sejarah teks dan kepentingan praktis dalam kehidupan. Karena menurut Hanafi, prasyarat pemahaman yang baik terhadap suatu teks kitab suci adalah terlebih dahulu membuktikan keasliannya melalui kritik sejarah. Setelah memperoleh keaslian teks barulah hermeneutika dalam pengertian ilmu pemahaman baru dapat dimulai. Menurutnya, pada titik ini hermeneutika berfungsi sebagai ilmu yang berkenaan dengan bahasa dan keadaan-keadaan sejarah yang melahirkan teks. Setelah mengetahui makna yang tepat dari sebuah teks, segera diikuti dengan proses menyadari teks ini dalam kehidupan manusia. Karena pada dasarnya, tujuan akhir sebuah teks wahyu adalah bagi transformasi kehidupan manusia itu sendiri.²⁸ Dalam bahasa fenomenologis, dapat dikatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dan objeknya, yakni kitab-kitab suci.²⁹

Dengan tiga fase analisis ini, Hasan Hanafi mengharapkan hermeneutika al-Qur'ân dapat bersifat teoritik sekaligus praktis. Penafsiran praktis berfungsi sebagai analisis filologi murni terhadap, teks yang tidak akan memperbincangkan masalah-masalah prinsipil dalam penafsiran. Sementara dalam itu hermeneutika filosofis, menurutnya sebuah istilah yang digunakan untuk menunjukkan masalah yang terfokus pada problem pembacaan, yang menyerap teks kedalam perbincangannya sendiri. Jika penafsiran praktis bersifat *ekstrovert*, maka hermeneutika filosofis bersifat *introvert*.³⁰

a. Kritik Historis

²⁶ Ibid., 212.

²⁸ Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution*, 1-2.

³⁰ Ibid., 3.

Bagi Hasan Hanafi, *asbâb al-nuzûl* menunjukkan bahwa wahyu tidaklah menentukan realitas, tapi wahyu justru diundang oleh realitas aktual itu sendiri. Berdasarkan hal itu, *asbâb al-nuzûl* menunjukkan bahwa penafsir harus memilih dari wahyu (al-Qur'ân) yang relevan untuk memecahkan permasalahan aktual yang dihadapi. Dengan kata lain, penafsiran adalah melacak kembali peristiwa perwahyuan, dan *asbâb al-nuzûl* tidak lain adalah problem dalam realitas kontemporer.

Bagi Hasan Hanafi kritik praktis merupakan penyempurnaan kalam Tuhan di dunia mengingat tidak ada kebenaran teoretis dari sebuah dogma atau kepercayaan yang datang begitu saja: dogma lebih merupakan suatu gagasan atau motivasi yang ditujukan untuk praktis. Hal ini menurutnya, karena wahyu al-Qur'ân sebagai dasar dogma merupakan motivasi bagi tindakan di samping obek pengetahuan.³⁹

Generalisasi pada tahap eidetis membuka jalan bagi kritik praksis yang menjadi tujuan hermeneutika aksiomatik. Hermeneutik pembebasan al-Qur'an yang memang merupakan cara baca al-Qur'an dengan maksud-maksud praksis menaruh perhatian besar pada transformasi masyarakat. Karena itu, kebenaran teoretis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnaan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.⁴¹

⁴¹ Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution*, 18.

Menurut Rahman, tidaklah mungkin jika pada masa lalu berhasil diterapkan, namun pada masa kini tidak dapat diaktualisir. Oleh karenanya, ia menyarankan diperlukannya “jihad intelektual”, yang dilakukan dengan cara melakukan usaha terus-menerus dalam memahami makna dari suatu teks atau pernyataan dari masa lampau tersebut (al-Qur’ân) yang mempunyai suatu aturan, dan kemudian mengubah aturan tersebut yang dikontekskan dengan masa kini atas dasar nilai-nilai yang terkandung dalam teks beserta konteks historisnya.

Sedangkan dalam metode sebuah gerakan ganda, Rahman menyakini bahwa terdapat kebutuhan dalam mengetahui maksud dalam pikiran penafsir, bahkan menegaskan bahwa konteks sejarah penafsir dengan semua kesulitannya harus diselidiki. Rahman yakin bahwa dengan penerapan teori “double movement”-nya ini di dalam penafsiran teks, ijtihad dapat diaktualisir kembali. Apabila hal ini dapat dilakukan, pesan-pesan al-Qur’ân dapat ‘hidup’ dan menjadi efektif sekali lagi. Gerakan ganda seperti yang dikemukakan oleh Rahman memang strategis dalam upaya mengaitkan relevansi teks dan konteks, terutama untuk merumuskan kembali hukum dari al-Qur’ân. Lebih lanjut, Rahman memastikan perlunya pendekatan multidisiplin dalam mengkaji pesan-pesan al-Qur’ân, karena pesan-pesan yang terkandung di dalam al-Qur’ân seringkali kompleks, sehingga rawan untuk ditafsirkan secara otoriter oleh kelompok tertentu yang berkepentingan dengan model penafsiran tunggal.

Beberapa contoh pemahaman al-Qur'an yang sedikit banyak mencerminkan bentuk konkret penerapan teori gerak ganda dapat ditemukan dalam beberapa tulisan Rahman di antaranya mengenai hukuman potong tangan bagi pencuri. "Sebagai mana biasa ia mengritik pemahaman yang sempit dan tidak kontekstual dari para ulama klasik. Usaha sebagian kalangan

¹⁷ Ebrahim Moosa, "Introduction" dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld Publication, 2000), 31.

menyelamatkan ayat 3 dan ayat 129 surat al-Nisâ dari pengertian yang kontradiktif. Masalah poligami berkaitan erat dengan konteks keadilan sosial terhadap wanita.

Dengan demikian realitas kontemporer tentang teori ilmiah dapat memberikan referensi yang difalsifikasi dan dirumuskan dari oleh al-Qur'an yang sesuai dengan perkembangan zaman. Karenanya, sifat dan hasil takwil adalah relatif (nisbi) sesuai dengan perkembangan teori ilmu pengetahuan.

Standar objektivitas menurut Shahjūr adalah adanya kaidah penelitian dan teori ilmu pengetahuan kontemporer, khususnya ilmu-ilmu alam, sebab bagaimanapun realitas hanya bisa dikaji berdasarkan aturan penelitian ilmiah objektif.³⁵ Dengan begitu, standar objektivitas takwil al-Qur'ân sejauhmana ayat-ayat al-Qur'ân menghasilkan berbagai teori ilmiah serta dapat dikaji dalam kerangka metodologi penelitian ilmiah yang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer. Dengan kata lain, konsep takwil Shahjūr bersifat epistemologi-metodologis yang menuntut untuk ditindaklanjuti ke dalam tataran praksis dalam kerangka objektivitas ilmiah.

Guna mengatasi problem penafsiran parsial dan atomistik Shahr menawarkan metode penafsiran yang meliputi:

Adapun metode yang sesuai menurut Shahjūr dan mendapat presenden dari al-Qurʾān yaitu “tartīl”.³⁶ Berbeda pada umumnya kata tartila sering diterjemahkan dengan membaca (*tilāwah*), tidak demikian dengan Shahjūr yang memaksudkan *tartīl*, yaitu mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan mengurutkan sebagaiannya di belakang sebagian yang lain. Tartil diperlukan sebab banyak topik tertentu di dalam al-Qurʾān disebutkan secara berserakan. Agar memperoleh gambaran komprehensif dan alternatif, ayat-ayat yang berserakan itu harus dipertemukan.³⁷

[illegible]

Untuk menelusuri sejarah pemikiran Islam, layaknya seorang arkeolog, Arkûn menggali seluruh lapisan geologis pemikiran (akal) Arab-Islam dengan memakai “pisau” epistemologi Michel Foucault. Arkûn membagi tiga tingkatan sejarah terbentuknya akal Arab-Islam: klasik, skolastik dan modern. Yang dimaksud dengan tingkatan klasik adalah sistem pemikiran yang diwakili oleh para pemula dan pembentuk peradaban Islam. Skolastik adalah jenjang kedua yang merupakan medan *taqlîd* sistem berpikir umat. Sedangkan tingkatan modern adalah apa yang dikenal dengan kebangkitan dan revolusi. Dengan membagi sejarah ke dalam tiga penggalan (*rupture*) epistema ini, tampaknya Arkûn bermaksud untuk menjelaskan term “yang terpikirkan” (*le pensable/ thinkable*), “yang tak terpikirkan” (*l’impinse/unthikable*) dan “yang belum terpikirkan” (*l’impensable/ not yet thought*),¹¹ untuk kemudian diterapkan dalam rangka membedah sejarah sistem pemikiran Arab-Islam. Yang dimaksud dengan “yang terpikirkan adalah hal-hal yang mungkin umat Islam memikirkannya, karena jelas dan boleh dipikirkan. Sementara “yang tak terpikirkan adalah hal-hal seputar tidak ada kaitannya antara ajaran agama dengan praktik kehidupan.”¹²

Bagi Arkûn, syarat utama untuk mencapai inklusivitas pemikiran Islam di tengah kancah dunia modern adalah dekonstruksi terhadap dogmatisme Abad Pertengahan. Dari kritik historisnya, Arkûn juga mendapati bahwa tumpukan literatur tafsir al-Qur'ân tak ubahnya seperti endapan lapisan-lapisan geologis bumi. Dalam konteks ini, secara radikal Arkûn menganggap sejarah tafsir sebagai sajarah penggunaan al

Menurutnya, pola hubungan yang terus-menerus antara teks pertama dan eksploitasi teologis dan ideologis yang begitu beragam terhadapnya yang dilakukan oleh berbagai latar kultural dan sosial yang berbeda itu, membuat teks kedua memiliki sejarahnya sendiri. Sejarah tafsir adalah sejarah pernyataan yang diulang-ulang, secara lebih kurang atau lebih bersemangat, mengenai sifat kebenaran, keabadian dan kesempurnaan dari risalah yang diterima dan

¹⁴ Ibid.

HERMENEUTIKA al-Qur'ân KHALED ABOU EL-FADL

Khaled Abou el-Fadl adalah salah satu tokoh Islam yang aktif menyuarakan Islam moderat dan sangat menentang paham-paham yang puritan. El-Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963, kemudian tumbuh berkembang untuk menghabiskan masa kanak-kanaknya hingga remaja di Kuwait dan Mesir.¹ Ayahnya, Medhat Abou Fadl, adalah seorang ahli hukum Islam, yang menjadi guru pertamanya untuk melawan segala bentuk penindasan, dan ibunya, Afaf Nimr, yang setiap pagi membangunkannya dengan melantunkan ayat-ayat al-Qur'ân.²

Di sisi yang lain, el-Fadl dibesarkan dengan ruang sosial yang tidak menentu, baik karena pergolakan politik-perang, teror dan ancaman yang mewarnai hari-harinya di masa pertumbuhan hidupnya.⁵ Pergolakan sosial-politik tersebut membuatnya gelisah melihat masa depan, hingga akhirnya dia bergabung dengan kelompok Wahabisme, yang ia anggap dapat menawarkan solusi. Ia sangat tekun dan taat pada ajaran teologi dan moralitas yang kaku, yang diajarkan oleh faham Wahabi. Pemahaman yang kaku mengenai Islam ini coba ia paksakan kepada orang lain dan bahkan keluarganya sendiri, hingga ia pernah merusak kaset musik milik kakak perempuannya,⁶ dan pernah menganggap kedua orang tuanya telah keluar dari Islam (*ka'fir*), karena aktivitas kehidupan mereka tidak sesuai dengan apa yang ia pahami bersama kaum Wahabi yang lain.⁷ Akan tetapi dalam perjalanan pemikirannya mengalami pergeseran, dari seorang fundamentalis menuju seorang pecinta demokrasi. Hal itu, tampaknya ia alami ketika ia belajar di sekolah menengah dan setelah ayahnya menantanginya untuk menjadi seorang sarjana hukum Islam. Ada yang menyatakan bahwa kepergiannya ke Amerika juga disebabkan oleh tulisannya tentang pro-demokrasi dan puisi pembebasan.⁸

Setelah menamatkan sekolah menengahnya di Mesir ia berangkat ke Yale Law School pada tahun 1982.⁹ Empat tahun kemudian, ia lulus dengan yudisium *magna cumlaude* (bergelar B.A.), dan menjadi sarjana terbaik sekaligus memenangkan penghargaan bergengsi *Scholar of the House*. Gelar sarjana hukum (J.D.) ia dapatkan dari University of Pennsylvania pada tahun 1989, dan

¹ “About Khaled Abou El-Fadl,” dalam *Scholar of the House*, <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>.

² Lihat Raheel Razza, "Calling of Islamic Reformation: Scholar is Critical to Fellow Muslims status of Women Needs Examination," dalam *Scholar of the House* (<http://www.scholarofthehouse.org/caltorstar11.html>).

³ Lihat Teresa Watanabe, "Battling Islamic Puritans," dalam *Los Angeles Times*, 2 Januari 2002, <http://www.scholarofthehouse.org/batlosantimi.html>

⁴ Raheel Razza, "Calling."

5 Khaled M. Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: yang BERNENANG dan yang SEWENANG-WENANG dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 17-26.

⁶ Khaled Abou el-Fadl, "Catatan tentang Transformasi," dalam *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2002), 190

⁷ Ibid.

⁸ Khaled M. Abou El-Fadl, *Just Some Whispering Thoughts (Book of Poetry)* (Kuwait: Dâr al-Buḥār al-‘Ilmîyah, 1980).

⁹ Teresa Watanabe, "Battling".

Konsep Otoritas dan Otoritarianisme

Sebelum mengkaji proses terbentuknya pemegang otoritas dalam Islam sebagaimana dimaksud el-Fadl, ada baiknya memperjelas pemahaman terhadap teori tentang otoritas. Secara definitif istilah otoritas sulit dijelaskan karena ambigu dan mengandung kompleksitas penggunaan istilah yang ditujukan dalam berbagai jenis aktivitas sosial yang beragam.¹⁷ Namun secara umum sifat dasar otoritas adalah menempatkan kemampuan untuk membuat pihak lain melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu sesuai dengan keinginan pihak yang mempunyai otoritas.¹⁸

Gagasan tentang otoritas tersebut, diakui oleh el-Fadl terinspirasi oleh terminologi Richard Friedman yang membedakan antara “memangku otoritas” (*being in authority*; berada di dalam kekuasaan) dan “memegang otoritas” (*being an authority*; keberadaan kekuasaan).²⁰ Menurut Friedman sebagaimana dilangsir el-Fadl, “memangku otoritas” diartikan sebagai suatu otoritas dengan jabatan struktural dengan memaksa orang lain untuk menerima otoritas tersebut. Dalam kasus ini tidak dikenal adanya “ketundukan atas keputusan pribadi”, karena seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan yang memangku otoritas, namun tidak memiliki pilihan lain kecuali menaatinya. Sedangkan “pemegang otoritas” adalah suatu otoritas yang didapatkan tanpa jabatan struktural dan paksaan, melainkan karena kapabilitas dan akseptabilitas seseorang yang akhirnya memunculkan kesadaran orang lain untuk menerimanya.²¹

²¹ Ibid., 37-8. Dengan mengacu pada Friedman, nampaknya el-Fadl memperoleh inspirasinya tentang otoritas dari konsep pokok otoritas masyarakat Aristokratis (kekuasaan dalam Pemerintah Kuno) yang bersandar pada status

Masih menurut el-Fadl, otoritas persuasif atau “pemegang otoritas” tidak melibatkan penyerahan secara total atau penyerahan otonomi tanpa syarat.²³ Sejalan dengan el-Fadl, dalam pandangan April Carter “pemegang otoritas” memiliki suasana otoritarian terhadap pihak lain, tetapi itu tidak harus menuntut kepatuhan mutlak dari pihak lain. Sebab seorang yang mempunyai keahlian pengetahuan (kapabilitas dan aseptabilitas) berada dalam posisi memberi pelayanan kepada pihak lain yang berharap pada ketrampilannya dengan mempertimbangkan urgensinya sehingga terbuka peluang untuk tidak menerima atau mencari alternatif lain.²⁴ Dengan bahasa lain, terungkap dalam pernyataan el-Fadl, bahwa “menyejajarkan antara otoritas dengan praktik taklid adalah hal yang tidak masuk akal”²⁵ tampaknya telah menemukan momentumnya.

Menempatkan otoritas dalam diskursus ke-Islam-an bukan tanpa persoalan, karena dengan sikap kesewenang-wenang terhadap gagasan otoritas akan menggiring pada sikap otoritarianisme. Dengan demikian ini meniscayakan gagasan otoritas di satu sisi akan saling berhadapan dengan sikap otoritarianisme di sisi lain. Sedangkan yang dimaksud el-Fadl dengan otoritarianisme pada dasarnya adalah bukan pembicaraan yang bersifat sosiologis, namun lebih berfokus pada proses penafsiran yang dilakukan oleh seseorang untuk memahami kehendak Tuhan yang tertuang dalam teks dan pada proses penyampaian makna hasil dari penafsiran tersebut kepada orang lain. Bagi el-Fadl, “otoritarianisme adalah tindakan mengunci dan mengurung kehendak Tuhan atau kehendak teks, dalam sebuah penetapan makna, dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut, dan menentukan”.²⁷ Otoritarianisme juga ditandai dengan penyatuan pembaca dengan teks, sehingga penetapan pembaca itu akan menjadi perwujudan eksklusif teks tersebut. Akibatnya teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan serupa. Dalam proses ini teks tersebut akan tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks.²⁸ Dengan demikian pembaca hanya akan melahirkan penafsiran yang otoriter. Lebih jauh lagi melahirkan fanatisme yang mengkultuskan pada penafsiran-penafsiran itu sehingga menganggap hasil penafsirannya memiliki kompetensi (autentisitas) yang sama dengan teks asal (al-Qur’ân dan Sunnah). Dalam posisi seperti ini, maka secara realitas ontologis Tuhan pergerakan otoritarianisme telah

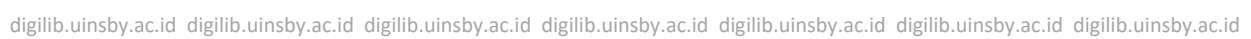
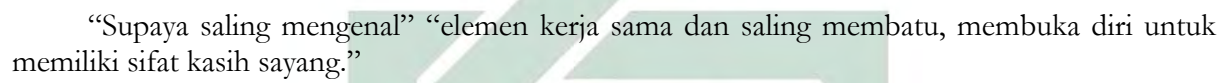
²⁸ Ibid., 206

Meskipun manusia dipandang sebagai pelaksana kehendak Tuannya, sebenarnya mereka, sebagai pelaksana, tidak sepenuhnya bebas, karena terikat dengan seperangkat instruksi yang dikeluarkan Tuannya. Mereka tidak boleh bertindak melampaui mandat ini.⁴⁶ Petunjuk untuk mengetahui kehendak Tuhan adalah *dalil* yang akan menjadi petunjuk, pemandu, tanda atau bukti mengenai kehendak Tuhan. Pada garis ini, ditegaskan bahwa Tuhan tidak mengharapkan sebuah kebenaran yang objektif atau tunggal. Tuhan menginginkan agar manusia mencari dan menemukan kehendak Tuhan. Kebenaran adalah pencarian itu sendiri—pencarian itu sendiri adalah kebenaran yang tertinggi. Oleh karena itu, hasil dari pencarian itu diukur berdasarkan ketulusan seseorang dalam melakukan pencarian.

Sebagaimana wakil (orang-orang Islam yang beriman dan saleh, yang disebut sebagai wakil umum) menundukkan keinginannya dan menyerahkan sebagian keputusannya kepada sekelompok orang atau wakil dari golongan tertentu (ulama). Mereka melakukan hal tersebut “karena, dan hanya karena,” mereka memandang wakil dari golongan tertentu memiliki otoritas. Kelompok khusus ini menjadi otoritatif karena dipandang memiliki kompetensi dan pemahaman yang khusus terhadap perintah atau kehendak Tuhan. Kelompok khusus (disebut dengan wakil khusus) ini dipandang otoritatif “bukan karena mereka *memangku otoritas*”—⁴⁷ jabatan formal tidak relevan sama sekali—tetapi karena persepsi wakil umum menyangkut otoritas mereka berkaitan dengan seperangkat perintah (petunjuk) yang mengarah pada jalan Tuhan. Proses penyerahan keputusan untuk mengetahui dan memahami kehendak Tuhan, dari wakil umum kepada wakil khusus juga memiliki problem hermeneutis tersendiri—misalnya, pada proses tindak komunikasi dan dialog di antara keduanya.

Manusia sebagai wakil Tuhan berkewajiban untuk merealisasikan kedaulatan Tuhan tersebut di muka bumi ini, dengan mengetahui dan memahami kehendak Tuhan melalui berbagai medium, tetapi sebagai medium yang terpenting adalah teks. Dalam proses pemahaman terhadap teks muncul problem hermeneutis, pada tingkat pertama. Wakil Tuhan terbagi menjadi dua kategori, wakil umum dan wakil khusus, di mana yang pertama menyerahkan tugas mencari dan mengetahui kehendak Tuhan kepada yang terakhir, lagi-lagi di sini juga memunculkan problem hermeneutis tersendiri.

⁴⁷ el-Fadl, dengan merujuk kepada R.B. Friedman, membedakan antara orang yang “memangku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*). Yang pertama diartikan suatu otoritas didapatkan dengan jabatan struktural dan cenderung memaksa kepada orang lain untuk menerima otoritas tersebut. Sedangkan yang kedua suatu otoritas yang didapatkan tanpa jabatan struktural dan paksaan, lebih terbangun dari kesadaran orang lain untuk menerimanya. Lihat el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 37-40.



Karya-karya Muhammad al-Ghazâlî

Pandangan Muhammad al-Ghazâlî terhadap Hādīth

Ada beberapa hal penting yang harus diungkapkan mengenai latar belakang penulisan kitab ini. Sebagai kata pengantar cetakan pertama ia menyebutkan bahwa kitab ini ditulis atas permintaan Lembaga Pemikiran Islam (*Ma'had al-Fikr al-Islâmî*) di Amerika Serikat. Permintaan ini disambut dengan senang hati karena menurutnya lembaga ini adalah salah satu lembaga yang membawa misi intelektual kebudayaan yang tinggi. Di sisi lain, al-Ghazâlî melihat bahwa ilmu kontemporer memiliki kejujuran dan keadilan dan sangat sesuai dengan fitrah manusia. Oleh

4 Metode perbandingan dengan al-Qur'ân ini selalu dilakukan oleh al-Ghazâlî dalam memahami Hâdîth. Bisa dilihat dalam kitab al-Sunnah al-Nabawîyah Bain Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hâdîth. Pola semacam ini juga ditegaskan oleh Yusuf al-Qaradâwî dalam sebuah artikelnya "al-Ghazâlî kamâ Yarâh al-Qaradâwî". Dalam <http://www.alghazaly.org/index.php?id=2>, diakses tanggal 24 Januari 2011. Bahkan dalam artikel ini al-Qaradâwî banyak memuji al-Ghazâlî dengan berkata: "Aku mencintainya sebelum aku melihatnya". Pujian lainnya diaungkapkan dengan sebutan bahwa al-Ghazâlî adalah tokoh yang cemerlang, yang mampu memikirkan sesuatu hal yang baru dan belum terpikirkan oleh orang lain.

Her meneutika Hadîth Jamâl al-Bannâ

Sunnah Menurut Jamâl al-Bannâ

Kerancuan Istilah antara Sunnah dan Hādīth

Sunnah merupakan sumber otoritas kedua konsep Revivalisme-Humanis Jamâl al-Bannâ, sebagai kerangka referensial pengetahuan Islam. Secara kebahasaan, Sunnah berarti jalan, metode, dan adat yang berlaku. Dalam *Asâs al-Balâghah* karangan al-Zamakhsharî dikatakan, *sanna sunnatan* (dia meletakkan satu Sunnah), *tqrraq tqrrîqat hdsanat* (dia merintis jalan yang baik), *istannâ bi sunnatihî* (dia mengikuti Sunnahnya), dan *fulân mutasannin* (fulan mengikuti Sunnah).¹

Dalam banyak *ḥadīth*, Sunnah dimaksudkan dengan makna ini. Seperti dalam *ḥadīth* yang terkenal, *latattabi'annâ sunan man kâna qablakum* (kalian akan mengikuti Sunnah orang-orang sebelum kalian). Begitu juga dengan *ḥadīth* yang mensinyalir bahwa seseorang yang merintis jalan baik akan mendapatkan pahala apabila ada yang mengikutinya, begitu juga sebaliknya.

Sunnah Nabi adalah jalan yang diikuti Nabi dalam ibadah, tingkah laku dan perbuatan lain. Nabi mengatakan, “Seseorang yang tidak mengikuti Sunnahku bukan bagian dariku”. Artinya, seseorang yang tidak mengikuti metode dan jalanku dalam berkeadilan dan mencari kebaikan dunia akhirat. Sunnah dengan pemaknaan model ini sangat umum, mencakup metode spesifik yang diikuti Nabi dalam kehidupannya yang mulia.²

Menurut Jamâl, semua ini menunjukkan bahwa istilah Sunnah pada dasarnya adalah perbuatan. Oleh karena itu, Sunnah Perbuatan (*al-Sunnah al-'Amaliyah*) adalah metode atau konsep yang dipraktikkan Nabi dalam salat, puasa, haji, zakat, atau bahkan menjalani kehidupan. Sunnah Perbuatan inilah yang dipersaksikan kepada khalayak Muslim, sehingga menjadi tradisi ritualistik seperti yang diperbuat Nabi³ dan, melalui proses konsensus (*ijmâ'*), menjadi ritual turun-temurun antar-masa.⁴

Dengan demikian, Sunnah merupakan usaha Nabi dalam memberikan petunjuk, penjelas, serta menerangkan perincian terhadap ayat-ayat al-Qur'ân. Dalam konstruk Sunnah sebagai perbuatan, kapasitas dan kebijakan Nabi merupakan unsur terpenting dalam mengelola kepribadian Muslim, baik dalam tataran individu maupun lingkup kemasyarakatan.⁵

Pengertian ini jauh berbeda dengan memahami Sunnah sebagai *ḥadīth*. Secara definitif, kalau Sunnah dieksploitasi agar mencakup wilayah *qam'iyah* (ucapan), hal itu, bagi Jamāl al-Bannā, sulit diterima karena perbedaan substansi makna. Di sisi lain, ucapan tertulis berbeda dengan perbuatan.⁶

Seperti ini pula al-Khulafâ' al-Râshidûn dan para sahabat memahami Sunnah. Imam Mâlik juga mempunyai pemahaman yang sama ketika dia menjadikan perbuatan orang Madinah sebagai bagian dari dalil fiqh.⁷ Makna ini dengan sendirinya membedakan antara ḥadīth dan Sunnah. Sunnah tidak bisa dikatakan yang berbentuk tindakan, karena Sunnah memang demikian. Oleh karenanya, istilah ini—yang berbentuk tindakan—tidak dibutuhkan. Sebagaimana penyempitan arti Sunnah menjadi perkataan juga tidak dapat dibenarkan. Sunnah dengan sendirinya adalah perkataan dan perbuatan yang berbau praksis.

Klasifikasi seperti ini telah ada semenjak dahulu, sehingga seseorang seperti Sufyân al-Thawrî diplot sebagai ulama dalam bidang Sunnah saja, sedangkan Imam Mâlik adalah ulama

¹ Jamâl al-Bannâ, *Nab}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah wa Dawruhâ fî al-Fiqh al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1997), 9.

² al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 11.

³ Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm kamâ Tuqaddimuh Da'wat al-Ib}yâ' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004), 76.

⁴ Jamâl al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'âs Man}ûmat al-Ma'rîfah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005), 240.

⁵ al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 239.

⁶ Jamâl al-Bannâ, *Qadîyat al-Fiqh al-Jadid* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2001), 56.

⁷ al-Bannâ, *Qadîyat al-Fiqh*, 56.

SISTEM EVALUASI DAN PENILAIAN

A. Proses Penilaian Perkuliahan

Pengambilan nilai dalam mata kuliah Hermeneutika II ini menggunakan Sistem Evaluasi Penilaian sebagaimana dalam Buku Panduan Penyelenggaraan Pendidikan IAIN Sunan Ampel Tahun 2013 yang terdiri atas 4 macam penilaian:

1. **Ujian Tengah Semester (UTS)**
UTS dapat dilaksanakan setelah mahasiswa menguasai minimal 6 paket I bahan perkuliahan (paket 1-6). Materi UTS diambil dari pencapaian indikator pada tiap-tiap paket. Bentuk soal dapat berupa pilihan ganda, essay, atau perpaduan antara keduanya. Waktu ujian 1 jam perkuliahan (100 menit). Komponen dan jumlah soal diserahkan kepada Dosen pengampu matakuliah dengan skor maksimal 100.
2. **Tugas**
Tugas merupakan produk (hasil kreativitas) mahasiswa dari keunggulan potensi utama yang ada dalam dirinya. Hasil kreativitas dapat disusun secara individual atau kelompok yang bersifat *futuristik* dan memberi manfaat bagi orang lain (bangsa dan negara). Petunjuk cara mengerjakan tugas secara lebih rinci diserahkan kepada Dosen pengampu. Skor tugas mahasiswa maksimal 100.
3. **Ujian Akhir Semester (UAS)**
UAS dapat dilaksanakan setelah mahasiswa menguasai minimal 6 paket II bahan perkuliahan (paket 7-12). Materi UAS diambil dari pencapaian indikator pada tiap-tiap paket. Bentuk soal dapat berupa pilihan ganda, essay, atau perpaduan antara keduanya. Waktu ujian 1 jam perkuliahan (100 menit). Komponen dan jumlah soal diserahkan kepada Dosen pengampu matakuliah dengan skor maksimal 100.
4. **Performance**
Performance, merupakan catatan-catatan keaktifan mahasiswa dalam mengikuti perkuliahan mulai pertemuan pertama hingga pertemuan terakhir antara 14-16 pertemuan. Dosen dapat memberi catatan pada setiap proses perkuliahan kepada masing-masing mahasiswa dengan mengamati: (1) ketepatan waktu kehadiran dalam perkuliahan, (2) penguasaan materi (3) kualitas ide/respon terhadap materi yang dikaji, dan lain-lain (Dosen dapat menambah hal-hal lain yang perlu diamati). Dosen merekap seluruh catatan selama perkuliahan, dan memberi penilaian *performance* pada masing-masing mahasiswa dengan skor maksimal 100.
Dosen dapat mengcopy absen perkuliahan, untuk memberi catatan-catatan penilaian *performance* atau membuat format sendiri. Catatan penilaian

performance tidak diperkenankan langsung di dalam absen perkuliahan mahasiswa.

B. Nilai Matakuliah Akhir Semester

Nilai matakuliah akhir semester adalah perpaduan antara Ujian Tengah Semester (UTS) 20%, Tugas 30 %, Ujian Akhir Semester (UAS) 40 %, dan Performance 10 %.

Nilai matakuliah akhir semester dinyatakan dengan angka yang mempunyai status tertentu, sebagaimana dalam tabel berikut.

Angka Interval Skor (skala 100)	Skor (skala 4)	Huruf	Keterangan
91 – 100	3,76 – 4,00	A+	Lulus
86 – 90	3,51 – 3,75	A	Lulus
81 – 85	3,26 – 3,50	A-	Lulus
76 – 80	3,01 – 3,25	B+	Lulus
71 – 75	2,76 – 3,00	B	Lulus
66 – 70	3,51 – 2,75	B-	Lulus
61 – 65	2,26 – 2,50	C+	Lulus
56 – 60	2,01 – 2,25	C	Lulus
51 – 55	1,76 – 2,00	C-	Tidak Lulus
40 – 50	– 1,75	D	Tidak Lulus
< 39	0	E	Tidak Lulus

Keterangan:

- Nilai huruf C- dan D pada matakuliah akhir semester harus diulang dengan memprogram kembali pada semester berikutnya
- Nilai huruf C dan C+ boleh diperbaiki dengan ketentuan harus memprogram ulang dan nilai huruf semula dinyatakan hangus/gugur
- Rumus menghitung nilai matakuliah (NMK) akhir semester:

$$NMK = \frac{(NUTS \times 20) + (NT \times 30) + (NUAS \times 40) + (NP \times 10)}{100}$$

NMK = Nilai Matakuliah

NUTS = Nilai Ujian Tengah Semester

NT = Nilai Tugas

NUAS = Nilai Ujian Akhir Semester

NP = Nilai Performance

- NMK bisa dihitung apabila terdiri dari empat komponen SKS, yaitu: UTS, Tugas, UAS, dan *performance*. Apabila salah satu kosong (tidak diikuti oleh mahasiswa), maka nilai akhir tidak bisa diperoleh, kecuali

salah satunya mendapat nol (mahasiswa mengikuti proses penilaian akan tetapi nilainya nol), maka nilai akhir bisa diperoleh.

- e. Nilai akhir matakuliah, ditulis nilai bulat ditambah 2 angka di belakang koma. Contoh: 3,21. 2,80, dst.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alī, ‘Abd. al-Rahmān. “Jamāl al-Bannā: Imtilāk Nazāriyah li al-Taghyīr” (wawancara) dalam www.onislam.net/arabic/newsanalysis/analysis-opinions/world-affairs/12-09-2004/ diakses 09-02-2008.
- “About Khaled Abou El-Fadl,” dalam *Scholar of the House*, <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>.
- Al‘a, Abd. *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003).
- Abdullah, M. Amin. “Kata Pengantar: Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia”, dalam Islah Gusmian, *Kbāzanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- , “Kata Pengantar” dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Abū Zaid, Nasīr Hāmīd. *al-Ittijāh al-Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qadhīyat al-Majāz fī al-Qur’ān ‘ind Mu’tazilab*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan, 2003.
- , *Mafhūm al-Nasīr Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1987.
- , *Naql al-Khitab al-Dini*, terj. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- , *Rethinking the Qur’an: Towards A Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistic University Press, 2004.
- , *Mafhūm al-Nasīr Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Afandi, Abdullah Khozin. *Hermeneutika dan Fenomenologi: dari Teori ke Praktik*. Surabaya: PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2007.
- Albāb, Ja’far Dāk. “Taqdīm: al-Manhaj al-Lughawī fī al-Kitāb”, dalam Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsīrah*. Damaskus: Al-Aḥālī li-al-Tibā’ah, 1990.
- Amal, Taufik Adnan. “Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini”, dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Bandung: Mizan, 1996.
- , *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.
- Amīn, Qāsim. *Al-Mar’ah al-Jadīdah*. Kairo: t.p., t.th.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000).
- Arkoun, Mohammed. “Menuju Pendekatan baru Islam”, *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 7, Vol. 2, 1990.
- , “Metode Kritik Akal Islam”, *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 6, Vol. 5, 1994.
- , *Berbagai Pembacaan Qur’an*. Jakarta: INIS, 1997.
- Assyaukanie, Luthfi. “Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam”, *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 1, Vol. 5, 1994.
- Ayalon, Ami. *Language and Change in The Arab Middle East: Studies in Middle Eastern History*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Baedowi, Ahmad. “Tafsir Tematik Menurut Ḥasan Ḥanafī” dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadis*, Vol. 10, No. 1, Januari 2009, 43.

- . *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Farmâwî (al), 'Abd al-Hâq. *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdû'î*. Kairo: al-Hadîrah Al-'Arabîyah, 1977.
- Ghazali (al), Muhammad. "Muqaddimah" dalam *Studi Kritis atas Hadis Nabi Saw.: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1996.
- Hanafî, Hâsan. *al-Dîn wa al-Thawrah fî Misr 1952-1981*, Vol. I-VII. Kairo: Maktabah Madbûlî, 1989.
- . *Al-Turâth wa al-Tajdîd Manfiqunâ min al-Turâth al-Qadîm*. Beirut: al-Muassasah al-Jâmi'iyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1992.
- . *Dirâsah Falsafîyah*. Kairo: Maktabah al-Anjilû al-Misrîyah, 1987.
- . *Dirâsat Islâmîyah*. Kairo: Maktabah al-Anjilû al-Misrîyah, 1982.
- . *Humûm al-Fikr wa al-Watân*. Kairo: Dâr Qubâ' Cet. Ke-2, 1998.
- . *Min al-Aqîdah ilâ al-Thawrah*. Kairo: Maktabah Madbûlî, 1988.
- . *Min al-Nasîjilâ al-Wâqî': Muḥqwalah li Bina' Ilm Usûl al-Fiqh*, Vol. 2. Beirut: Markaz al-Kitâb li al-Nashr, 2005.
- . *Muqaddimah fî Ilm al-Istighrâb: Manfiqunâ min al-Turâth al-Gharbî*. Kairo: al-Muassasah al-Jâmi'iyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1992.
- . *Qadḥyâ Mu'âsiyah fî Fikrinâ al-Gharbî*. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1990.
- . *Qadḥyâ Mu'âsiyah fî Fikrinâ al-Mu'âsih*. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1998.
- . *Hermeneutika Al-Quran Dr. Hassan Hanafi?*, terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.
- . *Islam in The Modern World*, Vol. 1. Kairo: Dar Kebaa Bookshop, 2000.
- . *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Christianity, Judaism, and Islam*. Kairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1997.
- Hardiman, F. Budi. "Hermeneutik: Apa Itu?" dalam *Basis*, XL, No. 03, 1991.
- . *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hidayatullah, Syarif. *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjaan Kritis Alquran: Teori hermenutika Nasr Abû Zayd*. Bandung: Teraju, 2003.
- 'Imârah, Muḥammad. *Muḥammad 'Abdub wa Madrasatubu*. Kairo: Dâr al-Hilâl, 1999.
- Ismail, M. Syuhudi. *Kaidah Kesabihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Jâbirî (al), Muḥammad Âbid. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1991.
- . *Bunyat al-'Aql al-'Arabî*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993.
- Khaldûn, 'Abd al-Rahmân b. *al-Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Khatîb (al), Muḥammad 'Ajjâj. *Usûl al-Hadîth 'Ulûmuh wa Mustallâḥuh*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- Khulî (al), Amîn. *Manâbij Tadjîd fî al-Nahî wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1961.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden Brill Paperback, 1992.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University Of Chicago, 1970.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Kuswaya, Adang. *Metode Tafsir Kontemporer: Model Pendekatan Hermeneutika Sosiotematik dalam Tafsir Al-Qur'an Hasan Hanafi*. Salatiga: STAIN Salatiga Press, 2011.
- Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ press, 2003.
- Lavine, T. Z. *Hegel: Revolusi dalam Pemikiran*. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Machasin. “Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir,” *Gerbang*, No. 14, Vol. V, 2003.
- Madjid, Nurcholish. *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Maulidin. “Sketsa Hermeneutika” dalam *Gerbang Jurnal Studi Agama Dan Demokrasi*, No. 14, Vol. V, 2003.
- Meuleman, Johan Hendrik. “Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. 1, 1993.
- , “Takarir” dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: Inis, 1995.
- Moosa, Ebrahim. “Introduction” dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publication, 2000.
- Mubarak, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer ala M. Syahrur*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.
- Mufidah, Imro'atul. *Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur* dalam Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Musâfî al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî‘ al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Warrâq dan al-Maktab al-Islâmî, Cet. Ke-2, 2000.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS 2010.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Nasution, Khairuddin. *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abdul*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Putro, Suadi. *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Qutbî (al), Abû al-Hasan al-Dâr. *Sunan al-Dâr Qutbî*, vol. I, hadîth ke-2047. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, Cet. Ke-1, 1996.
- Rahmân (al), ‘Â’isha ‘Abd. *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur’ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1990.
- Raharjo, Mudjia. *Dasar-dasar Hermeneutika antara Intersionalisme dan Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Rahman, Fazlur. “Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syeikh Yamani on Public Interest Islamic Law”, *Journal of International Law and Politics*, Vol. 12, No. 2 (New York University, 1979).

Sutrisno. *Fazlur Rahman: Kajian terhadap Metode, Epistemologi, dan Sistem Pendidikan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2009. -----. *Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer*. Makalah: Dipresentasikan pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) yang dilaksanakan oleh Ditpertaís DEPAG RI pada tanggal 26-30 November 2006 di Bandung.

Syihab, M. Quraísy. "Pengantar" Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi SAW: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir. Jakarta: Mizan, 1996.

Tābārī (al), Ibn Jarīr. *Jamī' al-Bayān fī al-Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.

Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.

-----. *Penggalan Khotbah Jum'at*, dalam Majalah Gatra edisi 2 April 2005.

-----. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

-----. *Qur'an menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. Jakarta: Serambi, 2001.

Watanabe, Teresa. "Battling Islamic Puritans," dalam *Los Angeles Times*, 2 Januari 2002, <http://www.scholarofthehouse.org/batlosantimj.html>

Wielandt, Rotraud. "Tafsir al-Qur'ān: Masa Modern dan Kontemporer", terj. Sahiron Syamsuddin dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, 18, 2004.

Wijaya, Aksin. *Interpretasi al-Qur'ān Ibn Rushd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*. Yogyakarta: LKIS, 2009.

Zamzami, Mukhammad. "Konsep Pembaruan Revivalisme-Humanis Jamāl al-Bannā". Disertasi—IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012.

CURRICULUM VITAE TIM PENULIS

DR. MUKHAMMAD ZAMZAMI, LC., M.FIL.I, lahir di Sidoarjo 15 September 1981. Pendidikan dasar ditempuh di desa tempat kelahiran, sementara pendidikan menengah diselesaikan di Pondok Pesantren Mambaus Sholihin Suci, Manyar, Gresik Ngabar Ponorogo. Pendidikan tinggi S-1 ditempuh di Jurusan Aqidah Filsafat Universitas al-Azhar Kairo Mesir (2005) dan S-2 di Progam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya mengambil konsentrasi Pemikiran Islam (2008), dan S-3 Progam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya mengambil konsentrasi Dirasat Islamiyah (2012).

Saat ini penulis aktif sebagai redaktur pelaksana pada *Islamica: Jurnal Studi Islam* (terakreditasi) dan menjadi wakil ketua penyunting pada *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* (terakreditasi).

Karya ilmiah yang telah dipublikasikan antara lain: Terjemah *Fî Ribâb al-Bayt al-Hi{arâm* karya Dr. Sayid Muhammad b. ‘Alawî al-Mâlikî (Jawa Tengah: PT. Graphindo Media Utama, Klaten-Jawa Tengah, 2007); “Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer: Pemikiran Jamâl al-Bannâ”, *Jurnal al-Qânûn*, Volume 11, No. 2. Desember, 2008, Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Artikel ini juga diterbitkan dalam Nursyam (ed.), *Integrated Twin Towers: Arab Pengembangan Islamic Studies Multidisipliner* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010); “Marja‘ al-Taqlîd dalam Shî‘ah: Debat Teologis Kaum Usûlî dan Akhbârî”, *Jurnal al-Afkâr*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, Vol. XVII, No. 2, Desember 2009; “Islam sebagai Agama dan Umat: Pemikiran Kenegaraan Jamâl al-Bannâ”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Vol. I, No. 01, Juni 2011; “Metodologi Studi Hadîth Kontemporer: Perspektif Jamâl Al-Bannâ”, *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir-Hadis*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel. Vol. 3, No. 02 Desember 2013; Dari Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman Menuju Teologi Humanis: Analisis Pemikiran Jamâl al-Bannâ, *Annual International Conference on Islamic Studies* (AICIS) ke-12 Tanggal 5-8 di Surabaya; dan Analisis Metodologis Konsep Tafsir Liberal Jamâl al-Bannâ, *Annual International Conference on Islamic Studies* (AICIS) ke-14 Tanggal 21-24 November 2014 di Balikpapan.